

11. *Фонвизин Д. И.* Каллисфен // Русская литература XVIII века : хрестоматия / сост. д-р филол. наук, проф. Г. П. Макогоненко. Л., 1970. С. 355 — 359.

12. *Fauconnier G., Turner M.* The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. N. Y., 2002.

13. *Milton J.* The English Poems / introd. and notes by Laurence Laurner. Chatham, Kent, 2004.

А. Г. Васютинская

г. Екатеринбург

Рецепция ведического учения в индийской мифологии и в культурном сознании европейцев XIX–XX вв.: к постановке проблемы*

На основе древних верований арийцев и их ритуальной практики, в которой особая роль отводилась жертвоприношениям, с середины II — до середины I тыс. до н. э. оформляются в канонической форме Веды. Само слово *веды* означало «знание», а именно совершенное знание, которое считалось вечно существующим божественным откровением. Веды сыграли определяющую роль в формировании духовной традиции Индии. Веды представляют собой обширное и разнообразное собрание текстов в стихах и прозе, включающих гимны и песнопения, легенды и толкования ритуала, философские диалоги и метафизические рассуждения, и содержат множество сведений о мифологии, космологии, социальных отношениях и быте древних индийцев. Веды написаны на санскрите.

Согласно установившейся традиции, вся ведическая литература делится на четыре группы: Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады. Такое членение отражает историческую последовательность создания Вед. Древнейшими являются Самхиты, а произведения остальных групп представляют собой комментарии и дополнения к ним, составленные позднее. Каждая группа ведической литературы не является единым целым.

* Работа выполнена под руководством д-ра филол. наук, проф. кафедры фольклора и древней литературы УрФУ Е. Е. Приказчиковой.

Ригведа («Веда гимнов»; *риг* — хвалебный стих, песнь, гимн) является самой ранней ведийской самхитой (сборником гимнов), распадается на 10 книг (или кругов — мандал), содержащих в целом 1 028 гимнов. Создателей гимнов называли «риши» — пророками, которым внушил их песни бог Брахма. Гимны — восхваления, молитвы и просьбы, обращенные к богам, — сопровождали жертвоприношения, призванные умиловать богов и природу, принести богатство и победу над врагами, дать здоровье и прощение проступков. Гимны, как и виды жертвоприношений, были распределены по временам года, по месяцам, по часам дня.

Главным принципом ригведийского мировоззрения было обожествление природы как целого, в котором исчезали различия между составляющими его элементами. Большинство божеств пантеона той эпохи, олицетворявших отдельные природные явления и стихии, выступали обычно в антропоморфном (реже — зооморфном) виде. Но уже на самой ранней стадии развития индийского мировоззрения боги не были носителями определенных атрибутов, они легко приобретали новые свойства и так же легко теряли их. Описания «жителей неба, правящих землей», становились все более расплывчатыми.

Обращаясь к божеству с просьбой о благах и милостях, автор гимна называл его самым могущественным среди небожителей и царем над всеми богами, что не означало, впрочем, умаления роли других фигур пантеона. Просто в данный момент этот бог как бы воплощал в себе качества прочих властителей небесного мира, хотя в следующем гимне ту же функцию могло выполнять и иное божество. Такое своеобразное стремление к преодолению безбрежного политеизма получило наименование генотеизма (понятие было введено Максом Мюллером). И это тоже привлекало умы европейцев к индийской культурно-религиозной традиции, потому что генотеизм был близок к монотеизму, пожалуй, более всех прочих форм язычества.

«Тенденция к пантеизму, особенно четко выразившаяся в относительно поздней, десятой мандале Ригведы, заметна и в других разделах текста» [1, с. 34]. Эта тенденция сказывается прежде всего в отсутствии сколько-нибудь ясных характеристик физического облика божеств. Гимны лишь прославляют их подвиги, героические свершения и могущество. Кое-где упоминаются, правда, отдельные атрибуты. Солнце (Сурья, Савитар), например, изображается с руками из золота, что символизирует его блеск, на колеснице, запряженной семью лошадьми («семь лучей»). Более конкретного описания не дается, притом что Сурья — один из наиболее популярных мифологических персонажей. Бог ветра

Ваю исключительно почитаем, его славят во многих гимнах, однако нигде не упоминаются его атрибуты. И такие описания имеют большую убедительную силу, потому что таким образом не нужно искать некоего абстрактного Абсолюта в себе, на небе или где-то еще. Солнце можно наблюдать изо дня в день, следовательно, мифологическая символика довольно проста и наглядна.

Своего рода попыткой осмысления мифологических представлений можно считать развитие принципа трехчленного деления Вселенной. Сама по себе эта идея отражает распространенную в мифологии многих народов мира типологическую модель, относящуюся к чрезвычайно древнему пласту верований, который связывался нередко с шаманизмом. Она зародилась задолго до создания Ригведы и существовала, возможно, еще в эпоху индоевропейской общности. Возможно, именно поэтому индийская мифология вызывала симпатию и понимание, поскольку где-то на подсознательном, генном уровне коллективного бессознательного европейцы осознавали общность индийской культуры с их собственной. Однако авторы Ригведы придали этой архаической идее вполне четкую и детально разработанную форму. «Представление о трех сферах прочно утвердилось в религиозной мысли индийцев: трилока (три мира) перечисляются в различных индуистских текстах, даже поздних. Иными словами, на базе зафиксированных в ведах взглядов в индуизме складывается сложная детализированная космологическая схема, особенно подробно отображенная в ранних пуранических сборниках» [1, с. 30]. Космология пуран — естественное типологическое продолжение ведийской космологии — выступает как органический синтез ведийских и неарийских аборигенных элементов.

Древние индийцы не остановились на идее тройственности мира. Авторы гимнов старались выделить общий принцип устройства Вселенной, призванный объяснить отдельные происходящие в ней явления. Тенденция к «упорядочению мирового процесса» характеризует космологию эпохи Ригведы. Термином, обозначающим этот «принцип упорядоченности», служит рита. Данное понятие в самхите раскрывается как первооснова мира и действующих в нем законов.

Благодаря рите солнце перемещается по эклипике, меняются времена года, рассвет рассеивает ночную тьму. Она рисуется иногда в виде колесницы, которой управляют боги. Самое распространенное определение ее — «Путь солнца», и это не случайно. В ведийском представлении о Вселенной движение светил — наиболее важное регулирующее начало мирового порядка. Солнце — первое среди них — почитается

особо и чрезвычайно часто упоминается в гимнах. В некоторых текстах его величают «лицом риты, чистым и прекрасным». Противоположным термином выступает анрита — хаос, тьма; ее вместительным изображается темная половина года. Рита воплощает не только свет, но и производительную силу природы, что в Северной Индии ассоциировалось с благодатными муссонными дождями, приходящими на смену иссушающему зною.

Ведийское мировоззрение пронизывала идея неразрывной связи процессов в природе с циклом жертвенных действий. Культовая практика жрецов воспринималась не только как средство получения различных материальных благ, но и как органичная часть мирового процесса: она обеспечивала торжество риты как универсального организующего начала над угрожающим всему живому хаосом. Эта установка на способность повлиять на исход вечного противостояния хаоса и порядка привлекала европейцев в том смысле, что деятельное почитание божеств более логично и понятно, чем слепое преклонение перед незримым Абсолютом. Согласно взглядам той эпохи, движение солнца и смена сезонов не смогли бы происходить при нарушении цикла жертвенных действий. Этот взгляд, провозглашающий тождество и самых отдаленных, небесных, и хорошо знакомых, близких, бытовых явлений, вполне объясняет утвердившуюся затем двусмысленность термина «рита» — вселенская закономерность и мораль. «Рита превращается здесь в принцип, регулирующий в равной мере перемещение светил и события и состояния человеческой жизни — рождение и смерть, счастье и несчастье. Отсюда, естественно, вытекало тождество нравственной идеи с абсолютными и наиболее всеобщими законами развития и существования мира» [1, с. 32].

Власть риты распространяется и на богов, выполнение ее норм для них обязательно. Варуна и его постоянный спутник Митра защищают все живое с помощью закона — дхармы, — который ассоциируется с ритой. В одном из гимнов книги говорится, что и другое божество, Агни, как бы становится Варуной, если выступает ее охранителем. Значит, Варуна не только служит божественным инструментом выполнения воли риты, но и постепенно растворяется в ней. «Одинаковая подчиненность людей и небожителей единой вселенской безличной силе является кардинальной идеей ригведийского мировоззрения. Она переходит в позднейшие индийские религиозные системы — индуизм и буддизм. Место риты занимает здесь «закон кармы», утверждающий зависимость каждого существа (и человека, и бога) от совершенных ранее поступков» [Там же, с. 34].

Раздумья ведийских индийцев над проблемами бытия, их своеобразный подход к вопросам мироздания нашел, пожалуй, наиболее полное отражение в известном и многократно разбиравшемся в научной литературе тексте Ригведы, который получил название «Гимн о сотворении мира». Основой бытия провозглашается нечто безличное, отсутствует деление на сущее и не-сущее. «Впоследствии Упанишады разовьют этот принцип в концепцию происхождения бытия из небытия, утверждая в то же время, что над обоими началами стояло нечто третье, не сводимое ни к одному из них. Не только смерть, но и бессмертие невозможно в том, не поддающемся описанию состоянии, которое предвляло творение» [1, с. 35]. Существовало «Нечто Одно», обладающее единственным атрибутом — целостностью, неделимостью. Земной же шар виделся царством различий, возникающих из деления первоначального целого на две части (сущее — не-сущее, смерть — бессмертие, день — ночь).

Другая группа ведийских текстов — Араньяки, предназначавшиеся для отшельников, которые удалились от мира и проводили жизнь в лесу, — до сих пор слабо изучена. Исключение составляет лишь самый известный из текстов этого жанра — «Айтарей-араньяка». В нем затрагивается множество тем, но наиболее значительной кажется одна — тема своеобразного и в принципе нового отношения к человеческой личности, веры индийцев того времени в ее возможности. Здесь же впервые формируется и понятие «Атман». Атман — то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма. Примечательно, что на ранней стадии развития ведийской мысли представление об Атмане не имело сугубо идеалистического акцента. Он ассоциировался с биологической активностью жизни, уходящей корнями еще в неорганическую природу и становящейся все более сложной и многообразной по мере эволюции от растений и животных к человеку. Текст гласит: «...земля, ветер, воздух, воды, небесные тела — все это Атман. Все возникает из него. Все завершается в нем» [5, с. 15]. И еще: «Существуют растения, деревья и животные, и Атман познается в них все больше. В растениях и деревьях есть сок, в животных — чувство. Атман в животных достигает все большей чистоты, ибо в них также есть сок, в других же нет мысли. Атман становится все более чистым в человеке. Ведь он наделен разумом в наибольшей степени. Он говорит о том, что он знает... он знает, что будет завтра, он знает этот мир и то, что не есть мир...» [Там же, с. 21]. Как можно заключить из этих и вышеизложенных слов, смысл жизни и творения не доступен богам, но он доступен Атману, которые познается в природе и в самом человеке. Этот отрывок с предельной ясностью выявляет

натурфилософский аспект представления об Атмане. По существу, это как бы обобщенное выражение эволюции Вселенной, от стихий через растительный и животный мир к человеку. Только ему доступны речь и разум. Он выступает как естественная цель всего процесса движения бытия, в нем уже заложены и те неизвестные пока возможности, которые раскроются в будущем. Это положение полностью соответствует дарвинистской концепции эволюции.

Вместе с тем во взглядах эпохи араньяк на Атмана и индивида прослеживается и другая тенденция, позже по-своему истолкованная ортодоксальными школами. Человек объявляется не только продуктом природы, но и аналогом ее — части его тела сопоставляются со стихиями и отождествляются с ними: «Из пяти частей состоит этот человек. Его тепло — свет. Отверстия — пространства. Кровь, слизь и семя — вода. Тело — земля. Дыхание — воздух». Его организм становится своего рода объектом религиозного поклонения: его функциям приписывается сверхъестественный, космический характер. Тут речь идет уже не просто о человеке как представителе мыслящих существ, населяющих нашу планету, а о «космическом человеке».

Усилиями жрецов-брахманов в поздневедический период (X–VII вв. до н. э.) были составлены сборники «Брахман», что буквально означает «толкование высшей сути». Брахманы содержат произведения в прозе, скрупулезно объясняющие последовательность, смысл и назначение отдельных обрядов.

К четвертой группе текстов ведийской литературы принадлежат Упанишады. Сам термин «упа-ни-шад» означает «сидеть подле кого-нибудь». Первоначально это слово указывало на положение ученика возле учителя, который передавал ему сокровенное знание. Впоследствии оно стало означать само сокровенное знание, доступное для посвященных. Упанишады только формально связаны с ведийской обрядово-ритуальной практикой. Они имеют ярко выраженный мировоззренческий, философский характер. Центральная идея Упанишад выражена в учении о всеобщем единстве. В основании всего существующего, согласно этому учению, лежит вечно сущее, абсолютное начало — Брахман, которое проявляет себя во всем многообразии существующих форм. Брахман тождествен каждой индивидуальной душе — «Я» — Атману. Брахману и Атману тождественно высшее духовное начало, высшая душа — Пуруша. Всем им тождествен «Тот» — «Ты», «Другой». Наконец, Брахман, Атман, Пуруша, Тот тождественны слову «ОМ». Оно состоит из трех звуков: а-и-м, что и символизирует три канонические веды: Ригведу, Самаведу,

Яджурведу. Таким образом, все исходит из Брахмана и возвращается к нему.

На базе учения Упанишад в Древней Индии сложилось шесть религиозно-философских школ — даршан (ньяя — логика, вайшешика — космология, миманса — ритуал, а также санкхья, йога и веданта). Три последние оказали большое влияние на развитие религиозно-культурной традиции Индии.

Философская система санкхья была создана на рубеже VIII–VII вв. до н. э. древнеиндийским мыслителем Капилой. В ее основе лежат представления об активном взаимодействии двух противоположных начал: материальном — пракрити и духовном — пуруша. Необходимо помочь пуруше освободиться от пракрити, избавиться от сансары и кармы, обрести состояние блаженства и освобождения (мокша).

К числу методов и способов, которые позволяют достичь этого, относятся, в частности, и те, которые получили разработку в рамках другой системы — йога, возникшей на рубеже IV–III вв. до н. э., сформированной древнеиндийским мыслителем Патанджали. Главной в йоге является медитативная практика, упражнения, необходимые для достижения мокши.

Наиболее философски насыщенной является школа веданта, основы которой в трактовке мудреца Шанкары восходят примерно к VII в. до н. э. Веданта учит, что материальный мир — Майя, т. е. иллюзия. Мудрец за иллюзорностью способен видеть сущность, Брахмана, с которым и стремится слиться его духовное «Я». Для этого необходимо отказаться от желаний и страстей, очищаться нравственно. Из всех шести даршан идеи веданты в наибольшей степени были восприняты национальной традицией Индии.

Если говорить о рецепции индийской системы мировоззрения вообще и ведического учения в частности, особое внимание необходимо уделить двум противоположным по направлению системам восприятия. Одна из них, получившая распространение в Германии в 1920–1940-х гг., связана с концепцией ариев как проторасы «господ», исследовании возможностей человеческого разума и организма на том уровне, который демонстрируют овладевшие йогическими практиками люди.

С тех пор как в конце XVIII в. ученые установили родство десятков языков на пространстве от Ирландии до Индии с одним и тем же санскритом, они ищут историческое объяснение этому феномену. Еще в 1808 г. Фридрих Шлегель писал, что, очевидно, много тысяч лет назад некий протонарод, родиной которого были Гималаи, захватил Индию,

Персию, всю Европу и повсюду создал великие древние цивилизации [7, с. 86]. Знаменитый филолог дал ему имя «арийцы», или «арии», что на санскрите означает «благородные». Помимо этого он утверждал, что именно немцы более всех имеют право называться наследниками этих «благородных».

К началу двадцатого столетия «арийская теория», вобрав в себя учения француза Гобино и англичанина Чемберлена, превратилась в «нордическую теорию». Немецкая филология теперь утверждала, что Шлегель ошибся в одном: индоевропейские языки пришли не из Индии в Европу, а, наоборот, из Европы в Индию. Родина арийцев — не Гималаи, а Скандинавия и Северная Германия, поэтому их и следует называть «нордической расой» [2, с. 34].

Впрочем, несмотря на обилие «прикладных исследований», главным делом «Аненербе» все же оставалось выстраивание «арийской картины мира», и самым масштабным мероприятием общества перед войной стали полевые работы в Тибете. Их вдохновителем выступил, следуя своей основной профессии, сам Вальтер Вюст, которому удалось буквально заразить Гиммлера Востоком. Для того чтобы подготовить последнего, он познакомил рейхсфюрера с Ригведой, утверждая, что в X в. до н. э. эту великую книгу написали не древние индийцы, а «нордические барды», пришедшие на берега Ганга из лесов Вестфалии. Шеф СС выучил многие стихи из нее наизусть, а также всюду возил с собой Бхагават-гиту, пытаясь постичь тайны индийской (т. е., конечно, арийской) философии, и серьезно увлекся йогой.

Как нам известно, в соединении с концепцией «сверхчеловека» Ницше и филологическими изысканиями Г. Вирта в области скандинавского рунного письма такой взгляд на индийскую философскую мысль привел к возникновению националистического движения в Германии. Многие положения индийских священных текстов (Бхагават-гиты, Законов Ману, Ригведы) были заимствованы, причем толкователи часто не учитывали контекста того или иного утверждения. Например, индийская идея о кастовом неравенстве никогда не подразумевала обесценивание жизни людей одной касты и чрезмерного возвеличивания жизни и социального положения людей другой касты.

Напротив, вторая система восприятия индийской философской мысли направлена на постижение человеком своей сущности, использование своей внутренней энергии, гармоничное единение с природой и обществом. Эта система восприятия нашла свое отражение в работах Н. К. и Е. И. Рерихов и их последователей [6]. В рамках такой концепции

восприятия индийских священных текстов Рерихи создали свою систему мировоззрения — агни йогу. Эта система во многом продолжает идеи, высказанные в индийских священных текстах. Рерихи на первый план совершенствования духа человека выводят идею самопознания, саморазвития, продолжая, таким образом, ригведийскую идею Атмана [3]. Кроме того, Рерихи много раз упоминают идею непротivления злу насилием, так свойственную индийской концепции бытия. Рерихи также привносят свое видение в восприятие индийской философии — они проводят параллель между христианством и индуизмом, развивая идею «Новой Страны», где все люди были бы братьями, обращались бы к своим скрытым способностям, управлялись бы общиной и занимались бы трудом на благо общества [4, с. 45]. Рерихам была чужда идея кастового неравенства, они признавали ее архаичной и изжившей себя.

-
1. *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
 2. *Вирт Г.* Изначальная родина нордической расы. Йена, 1928.
 3. *Рерих Е. И.* Листы сада Мории. Зов. М., 2003.
 4. *Рерих Е. И.* Община. М., 2004.
 5. Ригведа : избр. гимны / пер., коммент., вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
 6. *Стульгинский С. В.* Космические легенды Востока. М., 2008.
 7. *Шлегель Ф.* Философия истории. М., 1983.

Е. Г. Доценко
г. Екатеринбург

Специфика драматической условности: театральность в тексте и на сцене

Если исходить из понимания условности как особенности, имманентно присущей не только искусству в целом, но и любому образу или знаку, то сравнивать условность одного вида искусства с другим, пытаясь найти более или менее условную его разновидность, представляется достаточно проблематичным: «Законы художественного изображения